"نقد المتكلمين لقانوني الفكر الأرسطاليسيّين"

أو

"الخرق الكلاميّ لمبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض"

محمد مرسلي

1.تقديم

يتكون عنوان ورقتي هاته من تعبيرين مستمدين من كتابين اثنين، أولهما من تأليف على سامي النشار والثاني من وضع عبد الرحمان طه، وسأفتتح كلامي بذكر بعض أوجه التماثل والاختلاف بين هذين المؤلّفين.

1.1. التماثل والاختلاف

فإن كان الأول مشرقي المولد والثاني مغربيه، فإنّ الاثنين معا عاشا لفترة معينة بالمغرب الأقصى، حيث توفّى فيه الأول رحمه الله سنة 1979، وأطال الله عمر الثاني وحفظه من كلّ مكروه. ولقد جمعت بينهم الزمالة في تدريس المنطق بجامعة الرباط في سبعينات القرن الماضي.

أفنى الأول منهما عمره منقّبا عن "منطق إسلامي" لا هو باليونانيّ ولا بالرومانيّ، إذ كان همّه هو البحث عما "يخرج عن المنطق الأرسطي" عند المسلمين، أما الثاني فلا يزال يناضل من أجل نفس الغايات. وهكذا اشتركا معا في النضال "ضد أعداء الإسلام ومناصريهم من متذبذبي الإيمان ممن تأثّر بأرسطو من المسلمين".

لقد ادعى الأول أنّ الإسلام يلفظ "علوم اليونان لفظا قاسيا"(ص. أ)، وأنّ المسلمين قاموا بوضع منهج "في البحث مختلف أشد الاختلاف عن منهج اليونان" سبقوا به الأوروبيين المحدثين في اكتشاف المنهج التجريبي"(ص. ب).

ويأتي الثاني ليماثل سابقه في 'هوس' البحث عن الاختلاف ورفض المنطق الأرسطي جريا وراء كشف التفرد والخصوصية في "منهج الحضارة الإسلامية" التي ميز ا، في نظره، "المنهجية المنطقية لعلم الكلام الإسلامي".

فماذا قال المرحوم علي سامي النشار حول الموضوع الذي يهمنا في هذه الورقة؟

ففي تصديره للطبعة الأولى من كتابه **مناهج البحث عند مفكّري الإسلام**[1]، قال رحمه الله:

"وقد كان هذا البحث موضوع رسالتي للحصول على الماجستير في مايو1942. وإني أقدمه للقارئ كما هو، بدون تغيير ولا تبديل" (ص. ب).

وقد خصص الفصل السادس من بحثه هذا لـِ "نقد المسلمين لقانوني الفكر الأرسطاليسيين"

(صص.140 -155)، ومن جملة ما نقرأ فيه نجد قوله: "أما النقد الحقيقي لهذا المبدأ، فإننا نجده في نقد صورته الشرطية، أي نقد مبدأ عدم ارتفاع النقيضين، حيث أنتج المسلمون تفكيرا منطقيا دقيقا. **فقد خرج عليه المتكلّمون في مبحثين: في مبحث الحال، وفي مبحث إثبات الله و صفاته"**

(ص.144). وقبل تطرقه لهذين المبحثين قصد التدليل على الخروج الذي **يدعيه هو، لا المتكلّمون**، يقول: "ونحب أن نقرر قبل أن ندخل في تفصيلات الموضوع مسألة على جانب كبير من الأهمّية: وهي: هل كان المسلمون يعلمون المنهج الذي يشيرون إليه، أو بمعنى آخر المدى الذي سيؤدي إليه بحثهم في هاتين المسألتين؟" ويبادر إلى الإجابة قائلا: "أما مثبتو الحال فأنكروا إنكارا باتا أن يكون في بحثهم خروج على هذا القانون العقلي، وحاولوا تفسير المسألة تفسيرا لفظيا"(ص.144).

([1]) دار المعارف، مصر، ط ، 2.

لقد أقر الرجل مشكورا بأنه لم يدر قطّ بخلد أصحاب القول بالحال أية نية للإدعاء بخروج ما عن قانون العقل. لكنه جانب الصواب عندما أقدم على تقرير موقف صاحب القول بالمسألة الثانية، إذ لم يتريث حتى يفهم كلامه فهما صحيحا و بادر إلى القول:

"وأما أبو سليمان السجستاني -صاحب مبحث صفات الله- فقرر ببساطة خروجه على هذا المبدأ"(ص.144) وذلك على الرغم من تصريح السجستاني القائل: "نحن لم نجمع بين النقيضين فنقول إنه حي وليس بحي، بل رفعنا النقيضين فقلنا 'لاموصوف' و'لالا موصوف' "(ص.151). ومنشأ سوء فهم النشار لكلام السجستاني هنا راجع لاستعمال هذا الأخير للفظ مشترك هو لفظ النقيض، إذ استعمله مرتين بمعنيين مختلفين مرة ليصف به تقابل قضيتين إحداهما موجبة والأخرى سالبة ومرة ليصف به تقابل اسمين أو مفهومين كان أحدهما محصلا و الآخر معدولا. وسيأتيك بسط لهذه الأمور في طيات ورقتنا هاته إن شاء الله.

وقد قام كاتب رسالة الماجستير مشكورا، لاحترامه أخلاقيات البحث العلمي، بذكر بعض الآراء المعارضة لهذا النقد، فأشار لبعض المتكلّمين الذين اعتبروا "هذا الخروج مرة سفسطة ومرة من النقائض والاستحالة" (ص.152)، كما أشار إلى أنّ "ابن تيمية نفسه -وهو عدو ومجادل عنيف للمنطق الأرسطاليسي- لم يرض مطلقا عن هذا النقد، بل اعتبره خروجا على بديهيات العقل ومبادئه الضرورية" (ص.152).

وبعد أن حاول التنقيب عن "مصادر هذا النقد"(صص.152 -154) في آراء بعض الفلاسفة اليونانيين القدماء السابقين لأرسطو من شكّاك أو سفسطائيين، يخلص إلى نتيجة مفادها أنّ هذا النقد "هو نقد خاص، جرت

إليه طبيعة الأبحاث نفسها، ولم يتأثّر أصحابه فيه بأي مؤثّر خارجي، وكما حدث في المدرسة الإسلامية حدث في المدرسة الرياضية المعاصرة في أوروبا" (ص.154).

فما الجديد الذي سيقول به المؤلّف المغربي بعد خمس وأربعين سنة من رسالة ماجستير المشرقي؟

لقد اعتمد بالأساس على ما سبق أن "كشفه" المشرقي من مباحث خرج فيها المتكلّمون على قوانين العقول: القول بالحال أولا وموقف السجستاني الذي ينفي كلاّ من موقفي الأشاعرة والمعتزلة من مشكل علاقة الصفات بالذات الإلهية ثانيا. وحاول، بلجوئه إلى ألواح المنطق الرياضي الحديث، استثمار خلاصة سابقه التي ربطت بين "المدرسة الإسلامية" و"المدرسة الرياضية المعاصرة في أوروبا" ليجزم بكلّ قطعية بأنّ في "المنهجية المنطقية الكلامية" خرقا لمبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض.

لقد كان هم هذين الرجلين، اللذين امتهنا حرفة تدريس المنطق لكسب قوت يومهم، إذن هو مناهضة منطق الغرب ومنهجيته بحثا عن خصوصية إسلامية ما، متوسلين في ذلك، ويا للغرابة، بأخشاب المنطق وألواحه، فهل أحسنا الإمساك بهذه الألواح والأخشاب إبان سباحتهم في خضم بحور هذا العلم الذي تلقّيت أول دروسي فيه عليهما لما كنت لهما تلميذا في سبعينات القرن الماضي؟ للإجابة عن هذا السؤال سأكتفي بالنظر فيما ورد عند عبد الرحمان طه، فإن رفعت مزاعمه وظهر فسادها، فسترفع بالضرورة أقوال سابقه ويظهر بطلانها.

1. 2. مزاعم عبد الرحمن طه

يزعم المؤلّف المغربي طه عبد الرحمن في كتابه **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام** (الدارالبيضاء،1987)، حاديا حدو علي سامي النشار، أنّ المتكلّمين المسلمين قالوا بخرق مبدأ الثالث المرفوع و مبدأ عدم التناقض، إذ نجده كاتبا:

"والملاحظ أنّ الخرق لهذا المبدأ يتردد كثيرا في الفكر الكلامي إلى الحد الذي يعطيه قوة مبدأ تتميز به المنهجية المنطقية لعلم الكلام"(ص.138). ويضيف في الصفحة الموالية "رغم ما أثاره هذا الخروج عن مبدأ الثالث المرفوع من معارضة قوية، فإنه لا يمتنع، من الناحية المنطقية، أن نتصور أحوالا كثيرة للموجود، تكون متوسطة بين الإثبات والنفي أي لا يرتفع فيها الثالث" (ص.139). ودون أن يذكر أو يحدد من هم أصحاب "المعارضة القوية" لذلك الخرق المزعوم[1] يتابع قائلا: "ولّما كان المنهج المنطقي للمتكلّمين لا يرفع الثالث، فإنه يكفي لصوغ مبادئهم، منطق يعتمد قيما ثلاثا: الصدق والكذب والواسطة. وإذا أخذنا بعين الاعتبار خرق بعضهم لمبدأ عدم التناقض(...) فإنّ أنسب نسق منطقي ثلاثي، لصوغ مبادئ المنهجية الكلامية، هو ذلك الذي لا يبطل فيه الثالث المرفوع فقط بل أيضا مبدأ عدم التناقض" (ص.139). وهكذا ينصرف المؤلّف مطمئنا إلى صوغ النسق الذي "يبطل" فيه مبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض في الصفحات الموالية لما ذكرنا من كتابه.

وما جاءت كلّ هذه الأقوال والتقريرات من لدن المؤلّف إلا لبناء الأساس المنطقي لتصورٍ سيعتمد عليه، سواء أكان ذلك في نضاله ورده على

([1]) أما علي سامي النشار فقد فعل و ذكر المعارضين.

"الصرحاء من أعداء الإسلام ويميل إليه مناصرو أطروحا م من مذبذبي الإسلام"[1] كما قال في أحد دروسه الدينية (**الدروس الحسنية**، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ص.196)، أم كان ذلك في إبطاله لـِ "دعاوي عن العقل العربي والإسلامي" تعود للمؤلّفين المغاربيين: محمد عابد الجابري ومحمد أركون، (**في أصول الحوار...**صص. 153 -164). وقد أقام تصوره هذا على فهم خاص" للعقلانية واللاعقلانية"، إذ يقول "بل نذهب إلى أبعد من هذا ونقول، بأنه إذا كان الإخلال بمبدأ عدم التناقض هو الشاهد الأمثل على "اللاعقلانية"، فإنه **في الإمكان بناء نسق منطقي متسق تصدق فيه القضيتان المتناقضتان**"(ص.162) ويضيف: "إنّ العقلانية تقتضي منا أن نعمل بالأحكام المتناقضة إذا توافرت لنا الأسباب لقبول كلّ واحد منها، و لم تمهلنا الضرورة العملية إلى أن نكتشف سبيلا لحذف بعض عناصر هذه الأحكام حتى يرتفع التناقض ويحصل الاتساق."(نفس الصفحة).

وقد سبق للمؤلّف أن أعلن في تقديمه لمكتوبه (ص.19 و21) أنه استمد "وسائله المنهجية ومفاهيمه النظرية من علمين دقيقين" ألا وهما المنطق

---

(3) "وإذا اتضح لنا أن الجدل شمل كل مناحي الإنتاج الفكري الإسلامي، و كنا نعلم، من جهة أخرى، أن حده في عرف من تأثر بأرسطو من المسلمين: إفادة الظن و حسب في مقابل منهج المنطق الذي يفيد اليقين، أيعني هذا أن الجزء الأكبر من المعرفة الإسلامية لا يرقى إلى مستوى اليقين و يكون طلبه غير نافع و لا واجبا ؟

هذا ما قد يسارع إلى القول به الصرحاء من أعداء الإسلام و يميل إليه مناصرو أطروحا م من مذبذبي الإسلام. " ، ورد هذا الكلام كاملا في الدرس الديني(ص. 196)، لكننا نجد نفس الكلام و قد حذفت منه الجملة الأخيرة التي تحدثت عن " أعداء الإسلام و مناصري أطروحا م"واردا بالكتاب، ص. 64 . فمن هم هؤلاء الأعداء و من هم مناصروهم؟ أهم كل من تأثر بأرسطو من المسلمين؟

واللسانيات. غير أنه يضع لهذين العلمين قيودا، يشد انتباهي منها الآن ما قيد به علم المنطق عندما كتب يقول: "سوف نتوسل بالآلة المنطقية حيث نعلم صلاحيتها وكفايتها، ونستبعدها حيث نعلم عدم مناسبتها أو ضرورة تكميلها إلى حين تصنيعها لأساليب أخرى أوسع وأشمل"(ص.23)[1].

يقول هذا الرجل إذن بما يلي:

1. إذا كان الإخلال بمبدأ عدم التناقض هو الشاهد الأمثل على اللاعقلانية، فإنه في الإمكان بناء نسق منطقي متسق تبطل فيه مبادئ الثالث المرفوع وعدم التناقض بحيث تصدق فيه القضيتان المتناقضتان، ومادامت أنساق المنطق الكثير القيم توفّر ذلك الإمكان، فإنني أدعي أن لا دخل لهذه المبادئ في تمييز العقلانية عن اللاعقلانية وبالتالي فإنّ الأخذ بمبدأ عدم التناقض ليس هو الشاهد الأمثل على العقلانية ولا الإخلال به شاهدا على اللاعقلانية.

2 ـ لكثرة ما تردد خرق مبدأ الثالث المرفوع في الفكر الكلامي الإسلامي حسب ما أَدعي، حاز هذا الخرق قوة مبدأ تتميز به المنهجية المنطقية لعلم الكلام، وأزعم أنّ ما يعرف اليوم بمنطق القيم الكثيرة يوفّر لنا أنسب نسق منطقي ثلاثي لصوغ مبادئ تلك المنهجية.

أما أنا فسأحاول في الورقة الحالية، وبالاعتماد على علمي المنطق واللغة دون تقييد لأي واحد منهما بأي قيد كان، البرهنة على:

1. لا يوجد على الإطلاق فيما يعرف اليوم بمنطق القيم الكثيرة أي نسق متسق (ثلاثيا كان أو غيره) تبطل فيه مبادئ العقل: الثالث المرفوع وعدم التناقض.

---

(1) مما يؤسف له أن المؤلف لم يخبرنا بذلك العلم الذي يعلم به هو وحده متى تكون هذه الآلة المنطقية صالحة حتى يتوسل بها و متى تكون غير ذلك.

ومن قال بخلاف هذا فسيكون إما غالطا أو مغالطا. وستعمل الملاحظة الأولى على البرهنة على ذلك.

2. لا يوجد على الإطلاق في عبارات المتكلّمين المسلمين، التي أعتمدها كلّ من طه عبد الرحمن وعلي سامي النشار كشواهد على ادعاءا ما أي خرق أو خروج على مبادئ العقل: الثالث المرفوع وعدم التناقض. ومن قال بخلاف هذا فسيكون غالطا أو مغالطا. وستشتغل الملاحظة الثانية بالبرهنة على ذلك.

2. الأنساق الثلاثية ومبادئ العقل

لقد قرر الأستاذ الجليل طه عبد الرحمان نسبة القول بخرق المبادئ المذكورة إلى المتكلّمين المسلمين بناء على مواقف بعض هؤلاء من "إشكال علاقة الصفات بالذات"(ص.138)، خاصة منها الموقف القائل "بأنّ **الصفات ليست هي عين الذات ولا غير الذات**"[1]، إذ خيل له أنّ في هذه العبارة ما يفيد القول بالخروج عن مبدأ الثالث المرفوع، يقول: "ومعلوم أنّ هذا القول الأخير يخرج عن مبدأ الثالث المرفوع الذي ينص على أنّ القول أيا كان، إما أن يكون صادقا أو كاذبا ولا واسطة بين صدقه أو كذبه"(ص.138). ومن إحدى صور العلم المنطقي الحديث جلب صاحبنا ما يدعم به" مبدأ الخرق" هذا، إذ لجأ إلى ما "يعرف اليوم بمنطق القيم الكثيرة"(ص.139).

دعني الآن من الخلط الذي لا يجوز للمنطقي أن ينجرف معه عندما يلبس عبارة شيئية لباسا ماورائيا قصد إنطاق أصحا ا بما قد لا يخطر ببالهم قطّ، وإلا قولهم الجملة التالية:

([1]) موقف أبي سليمان السجستاني.

"إنّ الصفات هي عين الذات وغير الذات"، ما دام قد نسب إليهم الملفوظ الماورائي الذي يصوغ مبدأ الوسط المرفوع عندما قالوا "إنّ الصفات ليست هي عين الذات و لا غير الذات"[1]، وهذا الخلط أو الخبط سأعود إلى بسط القول فيه وبيان منشأه في خاتمة هذه الملاحظة.

حقّا لقد عرفت بدايات القرن العشرين ظهور أنساق صورية تتبنى الأخذ بأكثر من قيمتين. ومن أشهرها ذاك النسق الذي اهتدى إليه المنطقي البولونيّ **يان لوكاتشيفيتش.** والظاهر أنه ربما يكون هو النسق المقصود عند طه عبد الرحمن رغم عدم تسميته له باسم صاحبه مكتفيا بما اشتهر به من إدخال لقيمة ثالثة إلى جانب الصدق والكذب. فكيف تمّ إدخال هذه "القيمةً" الثالثة عند واضع هذا النسق؟ يقول يان لوكاتشيفيتش:

يمكنني أن أضع بدون أي تناقض بأن حضوري بفارسوفيا في وقت معين من العام القادم، وليكن هو بعد ظهر الواحد والعشرين من ديسمبر، أمر لم يقرر فيه الآن لا بالإيجاب ولا بالسلب. وعليه فمن الممكن وليس من الضروري أنني سأكون حاضرا بفارسوفيا في ذلك الوقت المذكور. وبناء على هذا الافتراض فإنّ العبارة "سأكون حاضرا بفارسوفيا ظهر الواحد والعشرين من ديسمبر من العام القادم" ليست بصادقة ولا بكاذبة في اللحظة الحالية(الآن). ذلك أنه إذا كانت صادقة في هذه اللحظة، فإنّ حضوري المستقبلي بفارسوفيا يجب أن يكون محتوما(ضروريا) وهذا ما يناقض افتراضي الأول. أما لو كانت كاذبة في اللحظة الحالية، فإنّ حضوري المستقبلي بفارسوفيا يجب أن يكون ممتنعا، وهذا ما يناقض أيضا ما سلّمنا به من قبل. وعليه فإنّ العبارة موضوع نظرنا ليست الآن بصادقة ولا بكاذبة ويجب أن تكون لها قيمة ثالثة مختلفة عن '0' أي الكذب ، وعن '1' أي الصدق، ويمكنني التعبير عنها بواسطة 'النصف'. إنه "الممكن" الذي سأجعل منه قيمة ثالثة تضاف

([1]) لأن من قال بجواز خرق مبدأ الثالث المرفوع، يلزم بالقول بخرق مبدأ عدم التناقض.

إلى" الكذب" و"الصدق". كان هذا هو خطّ التفكير الذي قاد إلى ظهور النسق الثلاثي القيم لمنطق القضايا. (عن **نيل، تطور المنطق، صص.569 -570).**

وغير خاف على كلّ عالم بتاريخ المنطق أنّ نقطة بداية "خطّ التفكير" الذي قاد هذا الرجل إلى إدخال القيمة الثالثة كانت هي الفصل التاسع من **كتاب العبارة** لأرسطوطاليس الذي تطرق فيه لـِ "تقابل القضايا الشخصية في الأمور المستقبلة"، و هي تلك العبارات التي يقول عنها ابن سينا بأنه "ليس يجب فيها من جهة طبائع الأمور أن يتعين فيها صدق ولا كذب"(**منطق الشفاء، العبارة**، ص.70). والموقف الأرسطاليسي معروف من هذه المسألة، فهذه العبارات الشخصية المستقبلية مثلها مثل العبارات المهملة لا يتعين الصدق من الكذب في أطراف تقابل إيجا ب مع سلبها. فلو رسمنا الموجبة من المتقابلتين الشخصيتين المستقبليتين بالرمز **ب** ورسمنا السالبة بالرمز **~ ب** وقلنا:

(ب و ~ ب) فلا تناقض هنا ما دمنا أصلا لا نتوفّر على قيم معينة ومحددة لكلّ واحدة منهما. فماذا عساها تكون قيمة التركيب، غير اللاتعيين، إن كانت تابعة لما هو غير معين فيما تركّبت منه! وإن كنا أرسطاليسيين أقحاحا ونشتغل بمنطق القضايا الحديث بواسطة جداول الصدق، فلا شك أننا سنقول: "إنه ما دام صدق أو كذب **ب** لم يقرر فيه بعد، فإنّ صدق أو كذب **ب و ~ ب** بالتبعية لا يقرر فيه ". ونسمي عدم التقرير هذا بما شئنا من الأسماء: "الإمكان" أو "النصف". وهذا بالضبط هو ما قام به **يان لوكاتشيفيتش** عندما أدخل هذا المفهوم كواسطة بين الصدق والكذب، أي أنه حاول أن يجد مكانا لمثل تلك العبارات، التي لم يعين صدقها من كذ با، داخل لغة قضوية سيحدد لها قواعد دلالية لضبط معاني روابطها. وهكذا سيعطي جدولي صدق كلّ من النفي والشرط أولا، ويعرف رابط الفصل

بواسطة هذا الأخير ليستخدم بعد ذلك **قواعد دومورغان** قصد وضع جدول رابط الوصل[1].

ورغم أنّ السيد طه لم يذكر بالاسم صاحب ذلك النسق الذي جاء به قصد "إبطال" مبدأي الثالث المرفوع وعدم التناقض (صص.140 -142)، فإنني لا أري فيما اشترطه في التراكيب

التي تتكون من أقوال المتكلّم **س** . أي اختلاف صوري عما سبق أن وضعه **لوكاتشيفيتش** في جداوله، أن يكتب **ب** أو أن يكتب **/ ب/ س** . فهذا لم يغير أي شيء في جدول صدق النفي الذي سبق أن عرفه الرجل البولونيّ هكذا:

ب	~ ب
ص	ك
و	و
ك	ص

وهذا هو جدول صدق النفي كما رسمه طه عبد الرحمن (ص. 141):

(1) W.and M. Knale, *The Development of Logic*, Clarendon Press . Oxford , 1962, pP. 568-575.

/ب/س .	/~ ب/س .
ص	ك
و	و
ك	ص

فما الذي يفرق إذن بين النسقين في نظره؟ لقد رأى الكاتب المغربي في إضافة "القائل" إلى رمز "القول" علامة على تمييز "المنطق الأقرب لعلم الكلام" وهو المنطق الذي "يدخل في بنائه لا الأقوال وحدها، وإنما أيضا أصحا ا"(ص.140). وهكذا شرع في صوغ نسقه بتعيين ثلاثة قيم "للمواقف القولية الثلاثة المعلومة" كاتبا:

"فإذا افترضنا أنّ القول ب يكون صادقا بالنسبة للقائل إذا قال به، فإنه يكون كاذبا بالنسبة إليه إذا قال بمقابله، وهو ~ ب، ويكون لا صادقا ولا كاذبا بالنسبة إليه أي في مترلة بين مترلتي الصدق والكذب إن لم يقل أي القولين"(صص.140 -141).

مما يؤسف له أنّ إدخال "القيم الثلاثة " لذه الطريقة تعترضه عوائق ليس من السهل تجاوزها .

ويأتي على رأسها إهمال المؤلّف تحديد المقصود بـِ **'مقابل القول'** عنده. هب أنّ القول هو: Vس . ك (س .) [أي قضية جزئية موجبة] وكان صادقا بالنسبة لقائله، فهل مقابله هو: Vس . ~ ك (س .) [أي جزئية

سالبة] أم هو: ٨ س . ~ ك (س .) [أي كلّية سالبة]؟ فإن كان الأول، فقد يصدق القولان المتقابلان معا، كما هو حال صدق قول من قال:

"بعض السيارات حمراء اللون" وعاد وقال بمقابله: "بعض السيارات ليست حمراء اللون"، وبذلك ينهار ما أورده صاحبنا من تعريف، أما لو كان المقابل هو القول الثاني، لوجب كذب القائل به وطابق بذلك تعريف صاحبنا، غير أنّ هذا التقابل ما هو إلا ما تسميه أدبيات المنطق القديم (:منطق زمان المتكلّمين المسلمين) بالتقابل عن طريق التناقض. وما هو التناقض إن لم يكن هو امتناع اجتماع الصدق كما هو امتناع اجتماع الكذب في القول الواحد. فإن نفي صدقه، كذب. وإن نفي كذبه، صدق. وهكذا حاول طه عبد الرحمن أن يصوغ نسقا يبطل فيه مبدأ عدم التناقض بالاعتماد على ذات المبدأ!!!

دعني من هذا التنبيه المدرسي الذي قد لا يعجب صاحبنا للعداوة الخفية بينه وبين ما تشتم فيه روح "الأرسطية ومنطقها"، والذي في إمكانه، على ما أتصور، أن يجد له ما يحتج به في منطق القضايا الحديث بقوله مثلا إنه هنا يتحدث عن **ب**، ولا يقصد من "مقابلها"[1] شيئا آخر غير **~ ب**. وهكذا يضع أنه لو افترضنا أنّ القول **ب** يكون صادقا بالنسبة إلى القائل إذا قال به، فإنه يكون كاذبا بالنسبة إليه لو قال **~ ب**. لكن لو لم يقل هذا القائل لا بـِ **ب** ولا بـِ **~ ب**، أي أنه اتخذ "موقفا قوليا ثالثا" من **ب**، فهل يصح لنا ضرورة أن نزعم أنّ ما قال به يقع "في مترلة بين مترلتي الصدق والكذب"، أم أننا نستطيع تصور مواقف أخرى ترفع صحة هذه الضرورة؟ فإذا لم يقل لا

(1) قد يكون في اللجوء إلى هذه الكلمة محاولة من الكاتب لتجنب كلمة ' نقيضها ' التي قد لا تخدم أغراضه!

بـِ **ب** ولا بـِ **~ ب**، فسيكون في موقف من موقفين اثنين لا ثالث لهما: إما موقف الصمت وإما موقف القول، ومادامت صفته الأساس حسب افتراض الكاتب هي أنه ' قائل'، فيلزم ضرورة نزع موقف الصمت عنه لإيقاعه في موقف القول بقول آخر غير **ب** و**~ ب**، هب أنّ هذا القول الجديد هو **ج** .، فسيكون صادقا إذا قال به، و يكذب إن قال بمقابله، لكنه إن لم يقل به ولا بمقابله من جديد، فإنه سيكون إما صامتا أو قائلا بغيره ويبدأ الدور التسلسلي من جديد!

ألا ترى معي أيها القارئ الكريم أنّ المؤلّف عندما شرع في نصب أساسٍ لنسقه المنطقي الذي يأخذ في حسابه "القائلين" ومواقفهم القولية، اضطر ملزما، إلى إرغامهم على الصمت أو الهذيان (باستلزامه المحال إثر التسلسل إلى غير ناية) ..

إنّ الشروط الصدقية التي وضعت لأداة التركيب النافية (~) كما وصفت في الجدول المثبت أعلاه والتي تقول:

- إذا كانت قيمة (ب)= ص، فإنّ قيمة (~ ب)= ك،

- إذا كانت قيمة (ب)= ك، فإنّ قيمة (~ ب)= ص،

- وإذا كانت قيمة (ب)= و، فإنّ قيمة (~ ب)= و،

ليست إلا شروطا لمنطق إثناني القيم رغم إضافة (و) إليها، ذلك أنّ النفي هنا ظلّ محتفظا بعمله لتغيير الصدق إلى كذب أو العكس في حين تمّ "تحييده" لحظة دخوله على القيمة (و) وهكذا تصبح الخانات التي تظهر فيها الواو وكأنها ترسم بياضا فارغا لا قيم صدقية فيه. فمن يمنعني من رسم جدول صدقي لمنطق إثناني القيم على هذا النحو:

/ ب/س .	/ ~ ب/س .
ص	ك
- -	- -
ك	ص

لو كان النفي هنا منتميا لنسق ثلاثي، لوجب ضرورة أن يعمل عمله الثلاثي والحال أنه أُهمل إثر تعطيل عمله في القيمة الثالثة، مما يؤدي بمستعمليه الذين يتوهمون أنهم صاغوا نسقا ثلاثي القيم إلى الوقوع في عدم الاتساق التالي:

عندما شرع السيد طه عبد الرحمن في "صوغ" نسقه قال، في كلام أوردناه أعلاه أستسمح القارئ في العودة إليه، "فإذا افترضنا أنّ القول **ب** يكون صادقا بالنسبة للقائل إذا قال به، فإنه يكون كاذبا بالنسبة إليه إذا قال بمقابله، وهو **~ ب**، ويكون لا صادقا ولا كاذبا بالنسبة إليه أي في مترلة بين مترلتي الصدق والكذب إن لم يقل أي القولين"، وأسأله: فإن لم يقل القائل بما لم يقل به أي **~ ~ ب**، فهل نستطيع أن نثبت أنّ هذا القائل قال **ب**؟ فإن هو أجاب بنعم، أوقعناه مرغما في منطق إثناني صرف يقول أن لا خيار أمام هذا القائل، فإما أن يقول بـِ **ب** أو يقول بـِ **~ ب** ولا ثالث بينهما، ويصبح في موقف في غاية من الحرج لو نحن قمنا بنصب الجدول الصدقي التالي الذي يبين صحة التلازم القائم بين ***/ب/س .*** و ***/ ~ ~ ب/س .*** حسب نفس القواعد التي لجأ إليها عبد الرحمن طه:

/ب/س .	/~ب/س .	/~~ب/س .
ص	ك	ص
و	و	و
ك	ص	ك

ونرسم جدول التشارط:

/ب/س .	↔	/~~ب/س .
ص	**ص**	**ص**
و	**ص**	**و**
ك	**ص**	**ك**

ويصبح كلّ كلامه عن مبدأي الثالث المرفوع وعدم التناقض داخلا في باب الهذيان، لم لا وهو يأخذ بكون **/~ ~ ب/س .** ترجع بالتكافؤ إلى **/ب/س .**[1] لتطابقِ ترسيمة جدوليهما الصدقيين عنده. والأفدح من هذا الهذيان سيكون ظاهرا عندما يجيبنا عن السؤال التالي: إذا كان القول **ب** صادقا بالنسبة لمن قال به، فهل هذا القول **ب** صادق بالنسبة إليه؟ أكيد أنه سيجيب بنعم مادام نسقه قد سمح بإثبات "صحة" هذه العبارة: **/~ ~**

(1) **"القائل الذي لم يقل(~) بما لم يقل به (~ ~) من قول (ب)، يقول بذلك القول (ب).**

ب/س . ↔ / ب/س . ، فمن الجنون أو الحمق أن لا يقول بـِ **/ ب/س . ↔ /ب/س . !!** ويمكن قراءة هذه الرموز بلغة وألفاظ طه عبد الرحمن هكذا:

"إن كان القول ب صادقا بالنسبة للقائل إذا قال به، فإنّ نفس القول يكون صادقا بالنسبة إليه إذا قال به" ولا أستبعد أنه قد يقصد به **مبدأ الهوية** الذي يعبرعنه في منطق قضوي إثنانيّ بالصيغة التي تأخذ في اعتبارها القائل: **/(ب ← ب)/س .** ، لكنه في الوقت الذي يسلّم فيه ملزما بصحة هذا القول **"يثبت"** لقرائه **"بطلان"** العبارة **/ (ب ٧ ~ب)/س .** التي تصوغ في نظره مبدأ الثالث المرفوع وكذلك **"بطلان"** العبارة المتلازمة معها التي تصوغ مبدأ عدم التناقض**: /~(ب ٨ ~ ب)/س .**، أي **أنه يبيح القول بخرق هذين المبدأين دون مساس بالمبدأ الذي يؤسسهما: مبدأ الهوية.** وهاهنا يطرح المشكل التالي:

إذا كانت هذه الـ ـمبادئ في تعبيرا ـا القضوية الإثنانية صحيحة التلازم فيما بينها، أي لها 'نفس الهوية' الصدقية، فكيف أمكن لنسقٍ يسلّم صاحبه بصحة مبدأ الهوية[1] أن يثبت صحة الحد الأول لهذه العلاقة في الوقت الذي يبطل فيه الحد الثاني!!

قد نتخيل أنه ربما يكون رد "صاحب النسق"، الذي يواجه هذه المعضلة، شيئا قريبا من هذا الكلام:

"إنّ نسقي ثلاثي القيم وما صوغي له ثلاثيا إلا لكي أبين أنّ العلم المنطقي الحديث يقف بجانبي لكي أتمكّن من ضرب العقلانية (أرسطية كانت

---

(1) أنظر أسفله ص. 26.

أو ديكارتية) التي تشتم من أطروحات بعض الكتاب المغاربيين من خصومي، فتسليمي بصحة مبدأ الهوية دليل على 'عاقليتي'، أما إبطالي للمبدأين الآخرين، فهو دليل على 'عالميتي' بالمنطق الحديث ذي القيم الكثيرة". فلنر عن قرب ما إذا كان في الإمكان الحفاظ على هذا 'التوازن الإدراكي' المزعوم.

أيجوز لنا أن نسمح للقائل الذي صدقت **ب** بالنسبة إليه أن يقول بصدق **~ ب** في نفس المقام القوليّ؟ بكلّ تأكيد لا يجوز لنا السماح بذلك لأننا قررنا من قبل، نحن طه عبد الرحمن، في بداية صوغنا لنسقنا أننا "إذا افترضنا أنّ القول ب يكون صادقا بالنسبة للقائل إذا قال به، فإنه يكون كاذبا بالنسبة إليه إذا قال بمقابله، وهو ~ ب"، وبناء عليه فإنّ 'قائلنا ' ممنوع من الجمع بين صدق **ب** وصدق **~ ب**، أي أنه لن يصدق أبدا لو قال **(ب ٨ ~ ب)**، ولن يكذب أبدا لو قال: إما **ب** صادقة أو **~ ب** صادقة، أي **(ب ٧ ~ ب)**، وذلك لأنّ هذا القائل قال بصدق **ب**، وعليه فإن قال بصدق **ب**، فهو يقول بصدقها أي **(ب ⟵ ب)**. **ومن ثمّة فلا مهرب، لمن أراد الحفاظ على 'عاقليته' عندما أخذ بصحة مبدأ الهوية، عن التسليم بصحة مبدأي الوسط المرفوع وعدم التناقض وإلا فقد كلّيا توازنه الإدراكي.**

والواقع الذي لا يمكن رفعه أنّ صاحبنا أساء اختيار السبيل القويم لدعم مزاعمه القائلة بإمكانية خرق المبدأين، فالنسق الذي لجأ إليه ليس فيه من ثلاثية القيم إلا الاسم فقط **ما دام رابط النفي فيه غير خارج عن حدود ثنائية الصدق والكذب.** ورغم هذا الواقع، وبالحالة التي أخذه ـا طه عبد الرحمن على أساس أنّ (و)، أي الواسطة، قيمة ثالثة، فلا يمكنني أن أتصور أنّ المالك الشرعي لهذا النسق يمكنه أن يحاجني لو أنا قلت:

في النسق الثلاثي الذي لا يأخذ إلا بالقيم الثلاثة: ص، و، ك، يكون للقول ب إما القيمة ص، أو القيمة و، أو القيمة ك، ولا رابع لهذه القيم. أو قلت: **من الممتنع أن يكون للقول ب القيم الثلاثة، ص، و، ك، مجتمعة.**

وما كلامي هذا إلا تعبير عن مبدأي الوسط المرفوع وعدم التناقض. **فمهما كان عدد القيم التي يمكننا الأخذ ا نظلّ شئنا ذلك أم أبينا خاضعين لتلك المبادئ لأنها عماد اتساقية النسق.** لكن تسرع البعض، لأسباب قد تكون غيبية أو أيديولوجية أعمته عن النظر السوي في كتب العلماء، جعله يتوهم في **" / (ب ٧ ~ب)/س ."** تعبيرا مطلقا وبدون أي قيد وشرط عن مبدأ الوسط المرفوع، أو في **"/~(ب ٨ ~ ب)/س ."** صوغا مطلقا بدون قيود لمبدأ عدم التناقض.

حقا أنه من الممكن التعبير عن المبدأين اتين الصيغتين، لكن ذلك الأمر مشروط بكون اللغة القضوية الموظفة يجب أن تكون لغة إثنانية القيم، أو رباعيتها، أما أن ندخل نفس الصيغ إلى نسق آخر له لغة ثلاثية القيم ونجري عليها قواعد لم توضع لها وإنما لغيرها قصد "بيان صحة أو بطلان" **شيءٍ ما، سميناه مبدأً**، فذاك هدر من القول وخبط شديد، لا يقول به إنسان عاقل قطّ.

فلا أدري كيف خيل لأخينا طه عبد الرحمن أنّ "القول الصحيح" في نسق **لوكاتشيفيتش** الذي لجأ إليه، **هو فقط** "القول الذي يحوز قيمة الصدق بالنسبة لكلّ القيم التي تسند إلى أجزائه"(ص. 142)؟ فلو نظرنا فقط في الجدولين اللذين رسمهما لعبارتيه، ولاحظنا خلو أعمد ا الرئيسة من الكذب، لوجب علينا الحكم بعدم مناسبة هذا التعريف لما جاء لتعريفه. **إذ كيف يجوز**

لنا تقرير بطلان عبارة لا تكذب أبدا؟؟ وما هو القول الصحيح إن لم يكن هو **القول الذي لا يكذب و لو مرة واحدة؟**

إنّ ما يترتب على ذلك التعريف غير المناسب للقول الصحيح في الأنساق الكثيرة القيم الذي انزلق صاحبنا إلى الأخذ به ليس هو فقط سقوط المبدأين المذكورين بل سقوط المنطق برمته لم لا و هو يؤدي أيضا إلى "بطلان" العبارتين اللتين تصوغان **مبادئ الوضع و الرفع:**

1. ~ [(~ ب ٧ ج .) ٨ ب] ٧ ج . ،
2. ~ [(~ ب ٧ ج .) ٨ ~ ج .] ٧ ~ ب

وإن أبطلنا كلّ هذه المبادئ والقواعد فماذا سيبقى من "علم المنطق"، لا بل ماذا سيبقى من فكر وخطاب بين الناس، إذ يصبح من باب العبث الحديث عن الاستنتاج أو الاستنباط أو الاستلزام أو غيرها من المفاهيم المنطقية.

إنّ المنطق علم عقلانيّ، والعقلانية ترتكز على مبادئ وقواعد تحافظ على الاتساق، وكلّ مساس بهذه المبادئ يجب أن يكون في مستوى اتساقية ذلك العلم، أما الأهواء والأيديولوجيات فمهما كانت قوية، فلن تنجح أبدا في خرق صلابة عقلانية هذا العلم.

ففي النسق الذي يأخذ في نفس الوقت بالقيمة الوسطى - كتعبير عن "الممكن" أو "اللامتعين" أو "المترلة بين المترلتين" أو حتى ما يمكنك تسميته بـِ "غير الصادق و لا الكاذب" - وبتعريف لرابط النفي يسمح له بقلب الكذب ليصير صدقا وبقلب الصدق ليصير كذبا وتعطيل قوة القلب فيه لحظة دخوله على القيمة الوسطى، و هو النسق الذي لجأ إليه صاحبنا، يصبح من

الممتنع المحال تعريف القول الصحيح بواسطة دوام حيازته لقيمة الصدق فقط وإلا كانت النتيجة هي الخروج إلى "منطق أجوبة الببغاء" وهدم منطق الحيوان الناطق، كيف لا وقد سجننا هذا النسق في قفصٍ تبطل فيه كلّ مبادئ وقواعد الاستنتاج والاستدلالات اللزومية ولا يسمح فيه إلا بصحة الأقوال المتماثلة شرطا أو تشارطا! وما كان لهذه الكارثة أن تقع لو تنبه صاحبنا إلى الخطأ الجسيم الذي ارتكبه، ذلك أنه **أخذ بتعريف للصحة حسب المنطق الإثناني وأجراه داخل نسق ثلاثي على عبارة من المنطق الإثناني. فكان الحاصل عنده خلطا وخبطا.**

غير أنه من التجني أن نظلم أصحاب النسق الشرعيين ونحملهم وزر هذه "الجريمة النكراء المرتكبة في حق العقل البشري"، فهؤلاء المناطقة الثقات لا يمكنهم وضع كون القول الصحيح هو القول الذي يحوز قيمة الصدق بالنسبة لكلّ القيم التي تسند إلى أجزائه فقط، وذلك لأنّ نسقهم يتبث بواسطة جداول الصدق أنّ **القول الصحيح يجب أن لا يكذب أبدا، وأنّ القول المتناقض يجب أن لا يصدق أبدا**، ويكون تعريف القول الصحيح عندهم إذن هو: **يكون القول صحيحا إذا وفقط إذا امتنع كذبه.**

وهنا تكمن عبقرية المنطقي البولونيّ، فقد نجح في تشييد نسق ثلاثي الأبعاد يحافظ فيه على صحة المبادئ والقواعد التي بدونها لا تقوم للمنطق قائمة، ونعني بها القواعد الضامنة **لمفهوم اللزوم المنطقي**، فلو تجردنا عن الأهواء وصدقت نيتنا وتعرضنا لرحمة الله بالخوف منه، ونظرنا في الجداول الصدقية الثلاثية لكلّ تلك المبادئ، لاطمأّن قلبنا لخلو كلّ أعمدة الرئيسة من قيمة الكذب وسطعت صحتها سطوع الشمس أمامنا. **فهل يعقل أن يقوم**

منطقي بتشييد نسق ثلاثي القيم لمحاكمة عبارات نسق إثنانيّ القيم قصد إنزال "عقوبة" البطلان عليها؟

إنّ ما في العبارة " / (ب ٧ ~ ب)/س ." التي رسم طه عبد الرحمن جدولها الثلاثي في كتابه (ص.142) ليس هو، بالقطع، التعبير المناسب عن مبدأ العقل القائل **برفع الوسط أو الأوساط**، وإنما هو **تعبير مخصوص عن القيمة الثالثة المرفوعة في النسق الإثناني القيم.** أما أصحاب الأنساق الثلاثية الفعلية فلهم مبدأهم القائل **بالقيمة الرابعة المرفوعة**، وإن كان عدد القيم عندهم أربعة، كان مبدأهم **هو القول بالقيمة الخامسة المرفوعة**، وهكذا دواليك إلى القيمة **ذات العدد (ن) المرفوعة، في النسق الذي يأخذ بالعدد (ن -1) من القيم الصدقية.** وهذا يعني أنّ لكلّ نسق، أُحسِن صوغه وتحرى أصحابه تجنب عدم الاتساق في صياغته، تعبيره الخاص عن مبدأ القيمة المرفوعة فيه، فلا يعسر على من أخذ بقيم ثلاثة أن يصوغ مبدأه الرافع للقيمة الرابعة هكذا:

/(ب ٧ ~ ب ٧ ~ ~ ب)/ س .

والتعبير عن التناقض لديه هكذا:

/ (ب ٨ ~ ب ٨ ~ ~ ب)/س .

ولا على من أخذ بأربعة أن يكتب مبدأ الخامسة المرفوعة عنده هكذا:

/(ب ٧ ~ ب ٧ ~ ~ ب ٧ ~ ~ ~ ب)/س .

[التي تقول نفس ما تقول به العبارة (ب ٧ ~ ب) في نسق **توركيت** الرباعي القيم[1]، إذ لا تأخذ مصفوفتاهما الصدقيتان إلا القيمة العليا (= 4) في نسقه مهما كانت قيم (ب : 1 أو 2 أو3)، ويمكن للقارئ الكريم التأكّد من ذلك بنفسه.] وقس على ذلك وأنت صاعد على سلّم أعداد القيمِ التي تستطيب نفسك الأخذ ا، إذ لا أحد من المناطقة في مقدوره منعك من صوغ مبدأ الرفع لما ترفعه من قيم سبق لك تحديد عددها، **مادمت حريصا على ضبط وظيفة وعمل النفي (~) فيما تنوي بناءه من نسق كثير القيم بشكل متسق سليم.** فعندما وضع **يان لوكاتشيفيتش** جداوله الصدقية التي تضم خانا ا التقويمية، إلى جانب الواحد والصفر، النصف أو الواسطة، لم يدع ولا كان همُّه "إبطال مبادئ العقل عند أرسطوطاليس"، بل على خلاف ذلك، وكما سبق لنا أن رأينا أعلاه، كان همُّه إيجاد مكان داخل المنطق القضوي الحديث، لمعالجة نوع من العبارات اللغوية التي قرر الفيلسوف اليونانيّ، منذ عشرين قرنا خلت، إما "تعطيل" جريان مبدأ التناقض عليها كما في حالة العبارات المهملة المتقابلة[2]، أو تفعيل جريانه "مع وقف التنفيذ لعدم التعيين"، كما في حالة العبارات المتعلقة بـِ "المعاني الجزئية المستقبلة"[3]. فكان بذلك سباقا لوضع أولى اللبنات على طريق تشييد الأنساق الكثيرة القيم، فيكفيه فخرا أنه كان رائدا في هذا ا ال الذي **كان موجهه فيه هو بالذات أرسطوطاليس، الأب الشرعي للعقلانية، المكتشف لمبادئ العقل الأزلية.**

([1]) Turquette, A. R., Many-valued logics and systems of strict implication. The Philosophical Review, 1954 , 43, 365-379.

([2]) خاصة منه المقطع، 182 أ ،30 -38 . أنظر الفصل السابع من **كتاب العبارة.**

([3]) أنظر الفصل التاسع كاملا من نفس الكتاب المشار إليه في الهامش السابق.

أما أن يأتي مؤلّف مغربي، وهو "أستاذ لعلم المنطق"(ص.5)، متوسلا بالآلة المنطقية حيث يعلم صلاحيتها وكفايتها، ومستبعدا لها حيث يعلم عدم مناسبتها (ص.23)، وبعد ثلثي قرن من الرجل البولونيّ والأرسطاليسي المخلص، ليدعي زاعما ما توهم أنّ فيه "خرقا" لمبادئ العقل، **فذاك هو عين اللّجاج أو المراء والسفسطة.**

و لذا نكون قد برهنا على أنه:

لا يوجد على الإطلاق فيما يعرف اليوم بمنطق القيم الكثيرة أي نسق متسق

(ثلاثيا كان أو غيره) تبطل فيه مبادئ العقل: الثالث المرفوع وعدم التناقض.

ومن قال بخلاف هذا، فهو إما غالط أو مغالط.

وفي خاتمة هذه الملاحظة، للقارئ علينا حق المطالبة بالحلّ، أي ببيان منشأ الغلط فيما نقضناه من ادعاءات المؤلّف المغربي نقضا إجماليا، لهذا الغرض نقول:

في علم المنطق، قديمه وحديثه، أكان ذاك الذي تعلّمه "المتكلّمون المسلمون" أو ذاك الذي يعلّمه المناطقة من غير المغالطين في زماننا، إذا أخذنا بـِ "صادق" و بـِ "كاذب" كمحمولين متقابلين في النظر الدلاليّ للّغتنا [أكانت هذه اللغة طبيعية أم اصطناعية، عربية كانت أو يونانية أو غيرهما]، فإنّ "الأمور" التي يجوز أن تحمل عليها هذه المحاميل، أي يجوز أن تكون حوامل لها، ستكون هي عبارات هذه اللغة ، أي الأقوال. وإن أردنا تصنيف

هذه العبارات من جهة ما يحمل عليها من صدق أو كذب، فلن تخرج أصنافها الممكنة نظريا عن الفئات الثلاث التالية:

- فئة الحوامل الصادقة،

- وفئة الحوامل الكاذبة،

- وأخيرا فئة الحوامل التي ليست بصادقة ولا بكاذبة.

أما أن يتحقّق الوجود الفعلي لإمكانية رابعة، فهذا أمر ممتنع للتعاند المقرر سلفا بين الصدق والكذب.

ها نحن إذن أمام كيانين اثنين مختلفين: الحامل والمحمول. أَولُهما ثلاثي العدد وهو الأقوال أو العبارات، وثانيهما ثنائي العدد وهو القيم الصدقية. ففي أي منطق أو نسق منطقي أَخذ أصحابه بقيمتي الصدق والكذب كقيم متعاندة وحددوا للنفي(~) وظيفة تغيير قيم عبارات لغتهم، [بحيث يصبح سلب العبارة الصادقة كاذبا، و سلب الكاذبة صادقا] إلا ووجب ضرورة افتراض وجود ثلاثة أنواع من العبارات.

قد يتساءل القارئ عن نوع الصدق المقصود هنا أهو الصدق الواقعي الذي عرف قديما **"بمطابقة ما في الأذهان واللسان لما في الأعيان"**، وأعيدت صياغته حديثا بصيغ متعددة يمثَّل على المشهور منها بالقول: **"تكون العبارة 'الثلج ابيض' صادقة إذا وفقط إذا كان الثلج أبيض"**، أم هو الصدق المنطقي الذي يوكَل أمر تعريفه وتبيينه والاستدلال عليه للنظرية المنطقية التي تستخدمه؟

الجواب هو أنني أقصدهما معا، وإن كان الأول منهما يوضع عند المناطقة وضعا على جهة التسليم والافتراض لا على جهة التحقّق الفعلي كما هو حاله عند الناطق الحي للّغة المنظور فيها، فإنّ الثاني منهما يضبط عندهم بواسطة تعريفات وقواعد تبين طرق التحقّق من وجوده أو عدمه في عبارات اللغة المدروسة. وقد يميز المنطقي بينهما لفظيا، مثلا، باتخاذ كلمة "الصحـ ـة" بديلا لـِ "الصدق المنطقي" في المعنى الثاني، ويصبح مقابله هو" التناقض" كبديل لـِ "الكذب المنطقي" وترك كلمة "الصدق" كما هي للصدق الواقعي في المعنى الأول، ويظّل مقابله عنده هو "الكذب".

وهذه بعض الأمثلة لتوضيح المعنى الأول:

- إنّ قال قائل عن نفسه أثناء إلقائه لدرس في المنطق: "أنا ألقي درسا في المنطق الآن"، فلقد صدق ودخل قوله في الفئة الأولى من حوامل الصدق بالقصد الأول.

- وإن عاد هذا الذي صدق بما قال ونفاه بقوله "أنا لا ألقي درسا في المنطق الآن"، وكان يلقي درسا في المنطق، فلقد كذب، وصار قوله هذا داخلا في الفئة الثانية من الحوامل حسب نفس القصد الأول.

- لكنه لو قال "سألقي درسا في المنطق في الساعة الرابعة من ظهر أول جمعة من شهر شتنبر القادم"، فإنه لا يستطيع أن يجري عليها تعريف الصدق مثل ما أجراه على عبارتيه السابقتين، وذلك لارتفاع المطابقة في حالته هذه، إذ من الممتنع المحال عليه الآن أن يجد الأعيان التي على أساسها يتم تصديق أو تكذيب ما حضر في لسانه وذهنه، وأصبح قوله، إذن، داخلا في الفئة الثالثة من الحوامل التي لا تصدق ولا تكذب.

ولتوضيح المعنى الثاني المقصود من كلمتي الصدق والكذب وتحديد حواملهما، نورد التعريفات التالية:

• يحمل الصدق المنطقي (أو الصحة) على العبارة القضوية إذا حازت هذه العبارة قيمة الصدق بالنسبة لكلّ القيم التي سبق أن حاز ا مكونا ا القضوية أو إذا لم تكذب أبدا. وفي إمكانك أن تقول باختصار: تكون العبارة القضوية صحيحة إذا لم تكذب أبدا. وتشكّل هذه العبارات الفئة الأولى من الحوامل، أي **فئة العبارات الصادقة منطقيا.**

• ويحمل الكذب المنطقي (أو التناقض) على العبارة القضوية إذا وفقط إذا حازت قيمة الكذب بالنسبة لكلّ القيم التي سبق أن حاز ا مكونا ا القضوية أو إذا لم تصدق أبدا. وفي إمكانك أن تقول باختصار: تكون العبارة القضوية متناقضة إذا لم تصدق أبدا. وتشكّل هذه العبارات الفئة الثانية من الحوامل، أي **فئة العبارات الكاذبة منطقيا.**

• وإذا لم يتحقّق في العبارة المدروسة لا تعريف الصدق المنطقي ولا تعريف الكذب المنطقي، فستكون عبارة عارضة، وتشكّل هذه العبارات الفئة الثالثة من الحوامل، أي **فئة العبارات التي لا تكون صادقة منطقيا ولا كاذبة منطقيا.**

لنفرض الآن أننا نأخذ بمنطق ثلاثي القيم لا يعطَّل فيه عمل النفي عند دخوله على القيمة الوسطى بل يقلبها إلى القيمة الأعلى، ويقلب الصدق إلى الكذب والكذب إلى الوسيط، فسيكون لمحاميلنا الثلاثة "صادق، كاذب ووسيط"[أو رقميا 3، 1 ، 2، حيث الرقم الأول للصدق والثاني للكذب والأخير للوسيط] الحوامل الأربعة التالية:

- فئة الحوامل الصادقة منطقيا، مثلا: **(ب ٧ ~ ب ٧ ~ ~ ب)**
- فئة الحوامل الكاذبة منطقيا، مثلا: **~ (ب ٧ ~ ب ٧ ~ ~ ب).**
- فئة الحوامل الوسيطة منطقيا، مثلا: **~ ~ (ب ٧ ~ ب ٧ ~ ~ ب).**

- وأخيرا، فئة الحوامل التي ليست بصادقة منطقيا ولا بكاذبة منطقيا ولا بوسيطة منطقيا، وعدد عناصرها، **إن كان الرابط الذي فعل فعله في عبارا ا واحديا**، هو إثنا عشر عنصرا نحصل عليها من الجدول الصدقي الشامل للروابط الواحدية في هذا النسق الثلاثي القيم، وتظهرها الأعمدة التي تضم على الأقلّ (ك) واحدة وعلى الأقلّ (ص) واحدة في الجدول التالي[1]:

1													2												3
ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	ك	و	و	و	و	و	و	و	و	و	ص	ص	ص	ص	ص	ص	ص
ك	ك	ك	و	و	و	ص	ص	ص	ص	ك	ك	ك	و	و	و	ص	ص	ص	ك	ك	ك	و	و	و	ص
ك	و	ص	ك	و	ص	ك	و	ص	ك	و	ص	ك	و	ك	ص	و	ك	ص	و	ك	ص	و	ك	ص	و

إنّ منشأ الغلط إذن فيما ادعاه صاحبنا يكمن في عدم تمييزه بين المحمولات وحواملها، فخلط الواصف بالموصوف حتى صار المنطق عنده ينظر بقدميه بدل أن ينظر بعينيه. فالموصوف عنده هو: **"إنّ الصفات ليست هي عين الذات ولا غير الذات"** والواصف هو ما رآه فيها من خروج عن "مبدأ الثالث المرفوع" وادعاؤه بـِ "أنه لا يمتنع، من الناحية المنطقية، أن نتصور أحوالا كثيرة للموجود، تكون متوسطة بين الإثبات والنفي أي لا يرتفع فيها

(1) الحرف غير الواضح في الجدول هو حرف 'ص'.

الثالث"، فهرع من ثمّة إلى "ما يعرف اليوم **بمنطق القيم الكثيرة**، حيث تنضاف الى الصدق والكذب في تقويم العبارات، قيم مختلفة متراوحة بينهما"(ص.139)، فمن "أحوال الموجود المتوسطة بين الإثبات والنفي (التي لا يمتنع تصورها عنده)!!"، أي من الحوامل، قفز إلى محمولا ـا "القيم الكثيرة التي تنضاف إلى الصدق والكذب" ليقرر أنّ "أنسب نسق منطقي ثلاثي، لصوغ مبادئ المنهجية الكلامية، هو ذلك الذي لا يبطل فيه مبدأ الثالث المرفوع فقط بل أيضا مبدأ عدم التناقض."(نفس الصفحة).

وهكذا خلط الرجل بين الواصف والموصوف عنده فوقع فيما حرمه المناطقة على الناس وعلى أنفسهم. فلننصرف الآن إلى النظر فيما قام بوصفه من عبارات المتكلّمين المسلمين لنقف عما إذا كانت تلك العبارات تسمح فعلا بإفادة الدلالات الصدقية التي أسندها لها.

3. الجُملُ "الخارقة" للمبادئ!!

ماذا تقول الجملة **"الصفات ليست هي عين الذات ولا غير الذات"**؟ هل تقول فعلا بقول يخرج عن المبدأ الذي يصاغ عادة على هذا النحو: "إنّ القول أيا كان، إما أن يكون صادقا أو كاذبا ولا واسطة بين صدقه وكذبه"، كما يدعي ذلك السيد طه عبد الرحمن؟

قد لا يعارضنا قائل تلك الجملة، إن كان عربي اللسان وصحيحه، لو نحن أعدنا صياغتها في هذا القالب اللغوي: **"إنني أنفي أن تكون الصفات هي عين الذات وأنفي أيضا أن تكون غير الذات"**[1]. فتتكون هذه العبارة من قضيتين سالبتين حمل فيهما محمولان مختلفان على نفس الموضوع أو

([1]) وهو بالفعل ما يقول به أبو سليمان السجستاني، أنظر النشار، ص. 151.

الحامل، الأول منهما هو 'عين الذات' وثانيهما هو 'غير الذات'. ووجه الاختلاف بين هذين المحمولين يسمى عند مناطقة زمان المتكلّمين المسلمين باسم 'التضاد'. ووجه التضاد يبرزه التقابل القائم لغةً بين اللفظين "عين وغير" المضافين إلى 'الذات'. وعليه، فنحن أمام عبارة تتكون من قضيتين سالبتين بمحمولين متضادين ربط واو العطف بينهما. وإذا كانت 'عين' تفيد نوعا ما من الإثبات، فإنّ في 'غير' نوعا ما من العدل أو الترك والتخلّي، إلا أنّ كُلا من الإفادتين، الإثبات والعدول، تظلاّن منحصرتين في عملهما في الأسماء دون القدرة على ذلك في الأفعال المصرفة كما هو حال أغلب أدوات النفي أو السلب التي تعمل في الأفعال. فأنت تقول مثلا 'عين المرضِ' (أو عين الذات) ولا تجيز قول 'عين مرِض'(أو عين تذَوت)، وتقول 'غير المرضِ' (أو غير الذات) ولا تقول 'غير مرِض' (أو غير تذَوت). فكان لهذه الظواهر اللغوية آثار دلالية ومنطقية، تنبه لها مناطقة زمان المتكلّمين فوظّفوها لخدمة أغراضهم في ضبط علاقات التقابل بين مختلف أنواع القضايا مما نحن معرجون على فحصه في الفقرة الموالية.

إن كان حديثك، مثلا، عن سقراط وقلت: "سقراط مريض"، فأمامك إمكانيتان اثنتان لإعطاء مقابلٍ لما قلت:

1. ليس سقراط مريضا،
2. سقراط غير مريضٍ.

في الإمكان الأول سلبت صفة 'المرض' عن سقراط، لكنك في الإمكان الثاني قمت بإثبات صفة 'غير المرض' له. فصار الإمكان الأول قضية سالبة في حين ظلّ الإمكان الثاني قضية مثبتة أو موجبة. و تبرر اللغة العربية الخادمة لمنطق زمان المتكلّمين هذه الواقعة المنطقية على هذا النحو:

في الإمكان الأول كانت عندنا "ليس"، الفعل الماضي الناقص اللازم، وكان اسمها هو " سقراط " وخبرها هو "مريض" -ولا أظن أنّ السيد طه عبد الرحمان قد يكذّب كون "ليس" في جذورها مكونة من أداة نفي ومن فعلٍ– أما في الإمكان الثاني فإنّ "غير مريض" مكونة من مضاف ومضاف إليه، والإضافة النحوية وسيلة لتركيب المفاهيم الكثيرة لتصبح واحدا، فتقول "عنوانُ الكتابِ" أو "باب الدار" غير قاصد عنوانا ما وكتابا ما أو بابا ما ودارا ما وإنما قصدك هو ما للكتاب من عنوان(أي عنوانه) أو ما للدار من بابٍ(أي با ا)، وهذا بعينه ما تقصده عندما تقول "غير المرض"، فيكون قصدُك هو ما للمرض من غير (أي غيره). ولقد سمى المناطقة ما في الإمكان الأول سلبا أو نفيا في حين أطلقوا على ما في الإمكان الثاني اسم "العدول"، وصار للقضية الشخصية عندهم الأنواع الثلاثة:

- قضية موجبة، مثلا: سقراط مريض.
- قضية معدولة، مثلا: سقراط غير مريضٍ.
- وقضية سالبة، مثلا: ليس سقراط ليس مريضا.

وقالوا إنّ في القضية الأولي **حملاً**، وفي الثانية **عدلاً** أو **حملَ سلبٍ** بينما في الثالثة **سلب حملٍ**.

وكثيرا ما كان مناطقة الإسلام الأجلاّء يلحون على ضرورة الحرص على تبين الفرق بين **"سلب الحمل"** و**"حمل السلب"** للتمكّن من التقويم السليم لتقابل هذه القضايا. فصدق الموجبة يستلزم كذب السالبة والمعدولة معا. لكن صدق السالبة، فإن استلزم كذب الموجبة، فلا يستلزم لا صدق المعدولة ولا كذ ا، إذ يجوز لهذه الأخيرة أن تكذب رغم صدق السالبة. كما

أنّ كذب الموجبة يستلزم صدق السالبة، لكنه لا يستلزم صدق المعدولة لجواز كذ ا مع كذب الموجبة، فتأملْ.

لنعد الآن، بعد هذه التوضيحات المستمدة من المنطق الذي عرفه المتكلّمون المسلمون خير معرفة، إلى العبارة التي خيل لطه عبد الرحمن أنّ فيها "خرقا" لمبادئ العقل.

لقد قالت جماعة من المتكلمين إنّ "الصفات هي عين الذات" وقالت جماعة ثانية قولا مقابلا لما قالت به الجماعة الأولى، فأثبتت أنّ "الصفات هي غير الذات"، فاتفقت الجماعتان من وجه واختلفتا من وجه: اتفقتا في صورة الإثبات التي اتخذها القولان عندهما، فالأول يثبت العينية للصفات والثاني يثبت لها الغيرية، لكنهما اختلفا فيما أثبتاه، فجاء محمول الثاني "عدولا" عما حملته الجماعة الأولى في قولها. فالقولان إذن رغم تقابلهما لا يتناقضان. وعليه فمن الممتنع المحال الحديث عن التناقض هنا ما دمنا لا نتوفّر على الأقلّ في إحدى هاتين الجملتين على ما يفيد سلب (أو نفي) الحمل فيها. إذ أننا لسنا أمام إيجاب وسلب متقابلين[1] وإنما نحن أمام موجبتين عدل عن محمول الثانية منهما مما أدى إلى انتزاع صفة التناقض عن تقابلهما وإيقاع صفة التضاد عليه. لذا وجب هنا إجراء قواعد التضاد دون غيرها. ومن فعل بخلاف ذلك فستكون عواقب فعله وخيمة عليه.

([1]) قال أبو سليمان لا فظ فوه رحمه الله:" نحن لم نجمع بين النقيضين فنقول إنه حي و ليس بحي (لاحظ حفظك الله، استعمال ' ليس' في جملته)، بل رفعنا النقيضين فقلنا " لا موصوف" و " لا لا موصوف"" عن النشار،ص. 151. و شتان بين نقيض المفهوم و نقيض القول أو القضية. فالمفهوم' موصوف' مثله مثل' ذلول' له نقيض هو' لا موصوف' مثل 'لا ذلول' وإلا كانت العبارة 'بقرة لا ذلول' قضية سالبة و الحال أ ا ليست كذلك فتأمل.
"جئت بلا زاد" و"غضبت من لا شيء"، "جاء زيد لا ضاحكا و لا باكيا"،" إ ا بقرة لا فارض و لا بكر"، **مغني اللبيب...**،ص. 321و322..

وهكذا فإذا امتنع اجتماع صدق القولين: "الصفات هي عين الذات" و"الصفات هي غير الذات" للتدافع الضدي بين محموليهما، فلا مانع يمنع من إمكانية كذ ما معا. ويصبح في إمكان جماعة أخرى من المتكلّمين أن تتبنى رأيا آخر يخالف ليس فقط ما قالت به الجماعة الأولى، بل وما قالت به الجماعة الثانية أيضا. وتصوغ رأيها في عبارة تقول: **"إنّ الصفات ليست هي عين الذات ولا غير الذات".**

فما هي يا ترى الدلالات الصدقية التي قد يسندها المتكلّمون أصحاب هذا الرأي لعبار م؟

سنتصور أنهم فكّروا على هذا النحو (ونجهر ذا الفكر وكأنه جرى على لسا م):

يا أصحاب الرأي الأول إنكم تقولون بأنّ الصفات هي عين الذات، لكن قولكم هذا ليس صادقا في نظرنا، وعليه فلتقابل سلبنا مع إيجابكم، وجب صدق قولنا وكذب قولكم للتناقض الحاصل بينهما.

أما أنتم يا أصحاب الرأي الثاني، فإنكم تقولون بأنّ الصفات هي غير الذات، ونحن ننفي قولكم هذا، ومن ثّمة وجب كذبه في نظرنا، فلقد نفينا نفس ما أثبتموه على نفس الموضوع الذي اشتركنا في التكلّم حوله. وعليه، فلتقابل سلبنا مع إيجابكم وجب صدق قولنا وكذب قولكم للتناقض الحاصل بينهما.

ويستمر أصحاب هذا الرأي في شرحهم، لكن في هذه المرة يوجهون الخطاب لنا نحن القراء بصفتنا مستمعين لما سبق أن دار من كلام:

والآن، إن صدقت عبارتنا الأولى لتناقضها مع عبارة الجماعة الأولى، وصدقت عبارتنا الثانية لتناقضها مع قول الجماعة الثانية، ومادمنا قد ركّبناهما في عبارة واحدة حقّق وحد ا رابط الوصل [الذي ضبط المنطق القضوي الإثنانيّ القيم شروط صدقه المشهورة]، فيلزم ضرورة أن تصدق عبارتنا المركّبة التي تقول: **"إنّ الصفات ليست هي عين الذات ولا غير الذات"**، فلعبارتنا إذن قيمة محددة وهي قيمة الصدق، ولعبارة الجماعة الأولى قيمة محددة وهي قيمة الكذب ولعبارة الجماعة الثانية قيمة محددة وهي قيمة الكذب، ولا وجود عندنا لأي "مترلة بين مترلتيهما" وكلّ من قال منكم بخلاف هذا، فما ذلك إلا دليل على قصر نظره في فهم لغتنا أو علامة على تقصيره في استيعاب قواعد منطق زماننا أو هما معا، وإذا لم يكن لذه الصفة ولا بتلك، فلربما يكون له رأي آخر فيما قلناه. فنهض واحد من بين المستمعين وقال:

أنا أقول بخلافه، ولعلمكم، فأنا خير من يفهم لغتكم ومنطق زمانكم، كيف لا وأنا "أستاذ علم المنطق وفلسفة اللغة" (طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار....**، ص. 5)، وقد قمت مباشرة قبل النظر في عبارتكم بإنجاز "تنسيق منطقي وصوغ صوري"(ص.118 -138) لمسألة المماثلة المثارة عندكم بصدد علاقة الذات بالصفات وعلاقة الصفات الإنسانية بالصفات الإلهية، معتمدا في ذلك "لغة منطق المحمولات من الدرجة الثانية مع التساوي...."(ص. 120)، فعلمي بالمنطق وباللغة ونظريا ا يفوق مقدار علومكم ما لما من الله به علي من تواجدي لذا الزمان المتأخر عن زمانكم والذي تطورت علومه بشكل قد لا يخطر على بالكم. وعليه فإنني أدعي أنه يوجد بين عبارة الجماعة الأولى: "الصفات هي عين الذات" وعبارة الجماعة الثانية: "الصفات غير الذات"

تقابلٌ بالتناقض، ولذلك كان في قولكم: "الصفات ليست هي عين الذات ولا غير الذات" خرق لمبدأ الثالث المرفوع.

وما أن انتهى هذا المستمع، الذي تبنى موقف الأستاذ طه عبد الرحمن، من إلقاء مدعاه حتى انتصب واقفا مستمع آخر من بين الحاضرين وواجهه قائلا:

إني أمنع مقدمة دليلك، فأنا لا أسلّم لك أنه بين عبارتي الجماعة الأولى والجماعة الثانية يوجد تقابل بالتناقض، لم لا يجوز أن يكون التقابل بالتضاد هو القائم بينهما؟

وهنا شرع المعلّل، صاحب الدعوى، في إبطال سند المانع وقال:

إنّ العبارة "الصفات هي عين الذات" ترجع بالتكافؤ عندي إلى العبارة "الصفات مماثلة للذات" ويعود ما يقابِلها: "الصفات هي غير الذات" إلى "الصفات مباينة للذات" وهذا ما يقرره الأستاذ طه عبد الرحمن في كتابه عندما قال: "تعددت مواقف "المتكلّمين" من إشكال علاقة الصفات بالذات، فمن قائل بأنّ **الصفات مماثلة للذات**، أو بتعبيرهم بأنّ **الصفات هي "عين الذات"**، ومن قائل **بأنها مباينة لها**، أو بتعبيرهم **بأنها "غير الذات"** "(ص.138) ومنه نستنتج أنّ ''عين'' و''مماثل'' "إسمان دالاّن على ذات واحدة" (ص.122) وما جرى عليهما يجري على ''غير'' و''مباين'' على الأقلّ في مقام مقالنا هذا، وكلّما ربطَت ''هو'' بين اسمين حالهما هو هذا الحال، مثلا بالقول: "عين الذات هو مماثل الذات" أو "غير الذات هو مباينها"

فإنّ في هذا تعبيراً عن" **مبدأ " الهوية" الذي يسلّم به المتكلّمون**[1] والذي يمكن صوغه كما يلي:

Δ س . (س .= س .) (ص.121) التي نقرأ الرمز ' = ' فيها هكذا: ''مماثل لـِ'' أو ''متماثلان''، أما '' مباين لـِ'' أو ''متباينان'' فقد يكون رمزها عندنا هو ' ≠ '. وبناءً عليه أكتب عبارة الجماعة الأولى هكذا:

الصفات = الذات

وأكتب عبارة الجماعة الثانية هكذا:

الصفات ≠ الذات

و ٮذا يظهر التناقض صارخا بينهما إذ لا يصدقان معا ولا يكذبان معا لأننا سلبنا نفس ما سبق أن أثبتنا، وما هو التناقض إن لم يكن هو هذا التقابل القائم بين هذا السلب وذاك الإيجاب!

وما أن انتهى المعلّل من كلامه حتى قام السائل، صاحب المنع المسنود، وقال: عندي أكثر من شاهد على فساد مقدمتك، وكلّها تنقض دليلك وتبين ٮافته.

الشاهد الأول

دليلك هذا يصح لو كان ما نحن ناظران فيه من الجانبين هو:

~ (الصفات = الذات) ↔ (الصفات ≠ الذات)،

([1]) أنظر أعلاه، ص. 13.

أي أنّ سلب الطرف الأول يؤدي إلى إيجاب الطرف الثاني وإثبات الطرف الثاني يؤدي إلى سلب الطرف الأول وذلك لامتناع اجتماع الصدق فيهما:

~ ((الصفات = الذات) ٨ (الصفات ≠ الذات)).

[مع ضرورة اشتراط دخول متغيرات هذه الصيغ في واحدة وواحدة فقط من الفئتين: إما فئة المتغيرات الفردية، وإما فئة المتغيرات المحمولية، أي اشتراط اعتبار كلّ من "الصفات" و"الذات" إما كمتغيرين مفردين، ليصبح في الإمكان الترميز للفرد الأول بالرمز "س ." وللثاني بالرمز "ع .."، وإما كمتغيرين محموليين، ليصبح في الإمكان أداء الأول بالرمز "صا" والثاني بالرمز "ذا " لتسلم العبارتان تركيبيا في الحالتين حسب اللغة المحمولية ذات الدرجة الثانية مع التساوي التي تعتمدها][1]، ونعيد كتابة ما نظرت فيه من جانبك هكذا:

~ (س . = ع .) ↔ (س . ≠ ع .) أو ~ (صا = ذا) ↔ (صا ≠ ذا)

~ [(س . = ع .) ٨ (س . ≠ ع .)] أو ~ [(صا = ذا) ٨ (صا ≠ ذا)]

---

(1) وحتى لو أننا أهملنا ذكر هذا الشرط، فلا ضرر في ذلك مادام السيد عبد الرحمن طه قد أخذ من قبل بـ ." مسلمة حملية الخطاب":

ل (س .) = س . { صا1،...،صان }، إذ " تتساوى لدى كل من يتوسل باللغة الأعيان و أوصافها أو الذوات و محمولا تها." ص. 99.

وعليه، فما أنت ناظر فيه **لم يكن هو بالقطع** عبارة المتكلّمين المنطوقة والمخطوطة باللغة العربية، بل هو ما تخيلت أنه **"صورة منطقية"** لها في صوغٍ منطقٍ صوري من زمان غير زما ـم، فألبست خطا ـم الطبيعي لباسا اصطناعيا، كاسرا بذلك ما سبق لك أن وضعته من "حدود لوصف المنطق للخطاب الطبيعي". ألم تعلن من قبل أنك راعيت خصوصيات هذا الخطاب وإمكاناته المضمونية المتكاثرة، ولم تقيده بشروط المنطق الصوري ولم تسقط عليه إسقاطا معايير البرهان الآلي،(ص.23)؟ فلماذا نجدك الآن منجرفا لارتكاب فعل نصحت بتركه وعدم السقوط فيه؟ أفلا يحق وصفك بما اتصف به ذاك الذي "طمع في محال، إذ طلب أن يقيس الشيء بغير المقياس ا عول له"، أو ذاك الذي رأى "الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال" حسب ما اقتبسته من عبارة لابن خلدون(نفس الصفحة)؟ وها أنت الآن متلبس لذا الفعل، أفلا يصبح خطابك هذا منقطعا عن وظائفه وينقلب إلى "لا خطابٍ"؟

وهكذا يبطُل ما تخيلته "دليلا" على مدعاك بسلطان شاهدنا المزدوج: **أولا**، لمحاولة تدليلك على موضوعٍ هو غير موضوع ما منعنا بسند في دعواك و**ثانيا** لما فيه من منافاة لمذهبك في "علاقة المنطق الصوري باللغة الطبيعية".

الشاهد الثاني

إذا قلنا بأنّ في سلب المماثلة إثباتاً للمباينة وفي سلب المباينة إثباتاً للمماثلة، وهذا ما عبر عنه بالعبارة المهملة: **~(س . = ع .) ↔ (س . ≠ ع .)**، فيجوز الحكم بتناقض العبارتين المركّبتين لهذا التشارط إن لم يوجد لنا إلا صنف واحد وواحد فقط من المماثلة وصنف واحد وواحد فقط من

المباينة، أما لو كان لنا أكثر من صنف منها، فستتغير الأمور وتختلف الأحكام كما سيشهد على ذلك القول التالي:

إنّ "تنسيقك المنطقي لنظريات المماثلة الكلامية" يقول بوجود أكثر من صنف، إذ ميزت بين "ضربين أساسيين" وحددت "مرتبتين مختلفتين داخل كلّ ضرب"(ص.129)، وما ينفعني منها في مقامي هذا هو الضرب الأول، الذي دعوته بنظرية "المماثلة المهملة"، ومرتبتيه: المماثلة الكلّية والمماثلة الجزئية. ولا أتصور أنني قد أخرج عن خطّ تفكيرك، لو أقمت أمام مرتبة المماثلة الكلّية عندك ضربا خاصا للمباينة الكلّية بتعريف للمتباينين يقول "بأنهما الشيئان اللذان لا يشتركان في جميع الصفات"، وأدمجت مرتبة ما سميته بالمماثلة الجزئية في مرتبة تشملها هي والمباينة الجزئية وأطلقت عليها اسم 'المماثلة من وجه والمباينة من وجه' [مستوحيا ألفاظ مناطقة زمان المتكلّمين في كلامهم عن العلاقات الماصدقية بين الكلّيات]، فيصير في إمكاني وضع التقابلات التالية:

1. مماثلة كلّية

2. مباينة كلّية (س . = ع .) (س . ≠ ع .)

3. مماثلة من وجه ومباينة من وجه

(س . =با ع .) Δ (س . ≠جا ع .)

فإن سأل سائل من بين المستمعين، وهو أمام هذا المثلّث الذي يرسم التقابلات الممكنة بين العبارات المكتوبة في رؤوسه الثلاثة، قائلا: لو صدقت عبارة الرأس 1، فبماذا أحكم على عبارتي الرأسين الآخرين؟

أجبناه: إنّ تصديقك لـ 1 يستلزم كذب كل من 2 و3. وبالمثل، فتصديقك لـ 2، يستلزم كذب 1 و 3. فأشار بحركة من رأسه موافقا وهمهم مع نفسه قائلا لها: إذن من الممتنع اجتماع صدق 1 وصدق 2، لكن لو كذِّبت واحدة منهما، فهل أستطيع استلزام شيء ما من الصدق أو الكذب بخصوص ما تبقى؟ وبعد فترة من التفكير، انقدح في قلبه الجواب انقداحا:

إن كذَّبت 1، فلا مانع يمنع من كذب 2 أيضا ؟ فإذن من الممكن لهما معا حيازة أخس القيمتين، أي جواز كذ ما معا وذلك لجواز صدق 3. فخرج هذا المستمع عن صمته وتحولت همهمته إلى الجمل المسموعة التالية:

يا قوم إن من يكذِّب **(س . = ع .)** أو ينفيها: **~(س . = ع .)**، يمكنه أن يكذِّب في نفس الوقت **(س . ≠ ع .)** أو ينفيها: **~(س . ≠ ع .)**، ويظلّ قوله:

(~(س . = ع .) ٨ ~(س . ≠ ع .)) صادقا وذلك للصدق الممكن تحقّقه في:

(س . =با ع .) ٨ (س . ≠جا ع .). وبه الشاهد على فساد ما ادعاه صاحبنا لثبوت صحة نقيض مدعاه.

وعليه:

لا يوجد على الإطلاق في عبارات المتكلّمين المسلمين، التي اعتمدها طه عبد الرحمن وسابقه المشرقي علي سامي النشار كشواهد على ادعاءا ما، أي خرقٍ أو خروجٍ عن مبادئ العقل: الثالث المرفوع وعدم التناقض. ومن قال بخلاف هذا، فهو غالطٌ أو مغالطٌ.

4. الختم

لقد تبين لنا إذن أنه من الممتنع المحال الخروج عن مبدأ الوسط أو الأوساط المرفوعة، أكان ذلك الوسط ثالثا أم رابعا أم كان نونيا، كما تبين لنا أنه من الممتنع المحال اجتماع كلّ قيم النسق المنطقي المخصوص في نفس الحامل لتلك القيم وفي نفس الوقت، كما هو ممتنع محال ارتفاعها عنه في نفس الوقت. وهذا ما خلصت إليه الملاحظة الأولى.

أما الملاحظة الثانية فقد بينت لنا أنّ عبارات المتكلّمين التي استند عليها الدكتور عبد الرحمن طه ليخرِج منها ما ادعى أنه "مبدأ تتميز به المنهجية المنطقية لعلم الكلام"، **لا يوجد فيها** - سواء أكان ذلك حسب قواعد اللغة العربية، أم كان حسب قواعد المنطق السائد زمان المتكلّمين، أم كان حسب منطق الزمان الذي نحن فيه – **أي شذوذ عن منطق لا يأخذ إلا بقيمتين اثنتين: الصدق والكذب**، كما أنها تلتزم بشكل واضح بمبدأي الوسط المرفوع وعدم التناقض.

وعليه:

فإنّ الأخذ بمبدأ عدم التناقض يظلّ هو الشاهد الأمثل على العقلانية ويظلّ الإخلال به شاهدا على اللاعقلانية. ومن سره فقدان "عقله" بالسباحة في المياه العكرة للامعقول، فله ما تشتهيه نفسه بشرط عدوله عن التعلّق بأخشاب المنطق وألواحه!